

IL SINCRETISMO

Elémire Zolla

Il sincretismo come vituperio

Non è neutra, la parola sincretismo. Ha una risonanza sgradevole, evoca diffidenza, perfino disprezzo. Presso una parola così sensibile è utile soffermarsi. Erasmo la estrasse da Plutarco, per il quale aveva tutt'altra accezione, ma essa entrò nell'uso generale soltanto col Barocco tedesco, e fu sin dall'inizio una contumelia. Nel 1615 un polemista luterano, cane da guardia dell'ortodossia, tacciò di sincretista un teologo della sua Chiesa, Giorgio Callisto. Fino alla morte, che lo colse nel 1656, il Callisto dovette tediosamente lottare per scrollarsi di dosso l'epiteto.

La sua vita era stata ricca di più esperienza di quanta in genere toccasse ai suoi confratelli pastori; aveva percorso la Francia e l'Inghilterra, aveva studiato e compreso le varie dottrine e atmosfere dottrinali del tempo, al punto che, quando scriveva, le sue frasi potevano sembrare a volte cattoliche o, all'opposto, calviniste. In un'epoca in cui la setta dei nicodemiti esortava a dissimulare per principio le proprie idee, molti sospettavano che Callisto in cuor suo osasse librarsi al di sopra delle divisioni ecclesiastiche, in una sfera mentale dalla quale le diverse dottrine, per ciò che in esse davvero contava, apparivano come tanti affluenti di un unico fiume, dove tutte erano destinate a confondersi.

Se Callisto, all'apparenza luterano, lasciava trapelare dai suoi scritti il cattolico o il seguace di Calvino, non poteva che essere in realtà un sincretista, traditore e maestro di confusioni¹.

Per tutto il Seicento durò la controversia callistina o antisincretista, intrecciandosi alla diatriba antinicodemita. Il bersaglio di questa, Sebastian Frank, insegnava che chiunque avesse un'esperienza intima della Chiesa spirituale e invisibile, non poteva che dissimularla, essendo essa incompatibile con il mondo esteriore e con il suo linguaggio. Un seguace italiano, Achille Bocchi loderà pertanto i libri di emblemi, come più consoni dei comuni libri di parole alla descrizione nicodemita².

La parola «sincretista» fu applicata alla filosofia conciliativa dei grandi Imperi dell'antichità, di Ciro, degli Antonini, sotto i quali ciò che non figurasse nel pantheon imperiale era trascurabile, provinciale. Così come contro quella sintesi imperiale aveva combattuto il Cristianesimo emergente, le chiese protestanti ricomparvero contro la sua ricomparsa, a furia di sinodi e di definizioni ferree, murandosi nella loro inflessibile identità.

Nato fra squallide beghe di preti riformati, il nostro vocabolo serba della sua origine il triste marchio e la carica condannatoria. Il riflesso condizionato della deprecazione continua a scattare dopo tre secoli, segno che con «sincretista» era stata coniata un'ingiuria di cui si sentiva il bisogno.

Mi giunge notizia della sua imperterrita vitalità: in Brasile un'adunanza di sacerdoti tradizionali yoruba e di animatrici di *candomblé* ha sancito che si combatta il sincretismo nelle macumbe, eliminandone i santi cristiani. Una sacerdotessa intervistata dichiara che non disconosce, per esempio, l'eminente qualità dello spirito di santa Barbara, ma gli spiriti autoctoni africani «sono un'altra energia»³.

Sincretismo e dualismo

Dal Seicento tedesco emersero due caratteri umani perenni e universali, il sincretista ed il suo odiatore aggrappato alle differenze dogmatiche.

Il primo sarà, come il suo prototipo Callisto, di vaste e varie conoscenze, sensibile alle aurore e alle sfumature, curioso viaggiatore. Le sue certezze, che non presume di chiudere in parole correnti, gli danno un'identità salda e sicura. Deve muoversi cautamente nel truce mondo di sette in armi e ringhiose, celando l'intimo disprezzo per le furie dozzinali e le rozze contrapposizioni.

Il suo nemico viceversa coltiva gli aut aut dottrinali, non si stanca di ripetere le formule di rigore e ama di conseguenza le pose sdegnate, le recite della terribilità e del corruccio. Deve anatemiizzare per essere e scambia perciò le parole per pietre. Nella dogmatica non ama soffermarsi sulla coincidenza degli opposti. Ma la smania di calcare sul volto la maschera metallica del rigore verbale rivela in lui un'interiorità trepida e confusa, un'identità che teme di smarrirsi, a tal punto che spesso egli sopprime la sua vita intima, diventa pura condotta esterna. Non può ammettere alternative alle formule che abbraccia, l'impuntatura terminologica è l'unica fedeltà che concepisca: se cessasse di essere parziale e aggressivo, si sentirebbe morire. Perciò per lui il sincretismo è un'intollerabile minaccia e gli orizzonti sconfinati di quel mondo alieno in cui sfumano i confini, gli sembrano, in buona fede, la distesa del caos, il pandemonio miltoniano. Il regno di Satana nel I canto del *Paradiso perduto* comprende e concilia tutti i culti, tutte le civiltà della terra, salvo il piccolo nucleo puritanamente cristiano.

Il sincretismo è la parificazione fra le religioni o tra le filosofie o anche tra filosofie e religioni. Infatti le distinzioni fra sistemi e fedi appaiono dovute a un punto di vista troppo ravvicinato: per ogni ente esiste un'angolazione dalla quale esso cessa di distinguersi da ciò che lo circonda e delimita.

Il sincretismo, che fa dipendere quel che si vede dalle norme dell'ottica mentale, è proprio soltanto di certe epoche nella storia del pensiero, così come l'osservanza della prospettiva è caratteristica di certi tratti nella storia della pittura. Per il sincretismo le verità parziali delle filosofie e delle religioni finiscono col coincidere, come le linee dei quadri tutte confluiscono prospetticamente nel punto di fuga, chiave di volta dello spazio⁴.

La visione prospettica in pittura nasce soltanto grazie a un certo distacco, allorché si impari che l'occhio non è la visione e che esso non può vedere correttamente se non è assistito dall'intelligenza geometrica. Come per il pittore di prospettive l'occhio non è la visione, così per il sincretista la parola non è la cosa; è un ingenuo errore credere che linguaggio e verità possano coincidere, che esista mai un rapporto univoco e necessario fra le parole e ciò che esse designano, che significanti e significati siano mai sovrapponibili.

Il sincretista ravvisa tutt'attorno a sé lo spettacolo comico e tragico di significanti differenti che designano un unico significato o di un solo significante che comprende significati opposti. Mai un'idea o una fede è circoscritta da significanti: uguali professioni di fede in un unico dogma celano esperienze interiori opposte; un'identica esperienza interiore si può trovare espressa in dogmi opposti.

Significato e significante: una frase di Socrate

Denominare, connotare, significare comporta sempre un rinvio ad altro dal nome, dal significante, implica sempre un rimando all'istanza decisiva che è l'esperienza interiore, silenziosa e meditativa del significato⁵.

Accettare tutte le conseguenze della necessaria divergenza tra significante e significato porta a diffidare del linguaggio discorsivo, specie quando sia scritto. La parola scritta è infatti il segno di un segno, è il significante al quadrato, allontanato del doppio dal significato.

Di questa diffidenza occorre armarsi, se si vuole intendere la filosofia delle scuole antiche, di cui fu un cardine. Ne parla il finale del *Fedro*, la cui portata è immensa.

La parola scritta, dice Socrate, aiuta a richiamare alla mente, ma rovina la mente. Fatalmente l'esteriorità dei significanti scritti sostituisce ed estingue i significati interiori.

Sugli scritti Socrate argomenta:

Crederesti che essi parlino esprimendo un pensiero, ma se, mosso dal desiderio di capire, fai loro qualche domanda, essi ti annunciano sempre e soltanto una stessa e unica cosa. Inoltre una volta scritto, un discorso rotola da tutte le parti, restando sempre il medesimo sia fra coloro che se ne intendono come fra coloro ai quali è estraneo.

Socrate conclude che perciò il filosofo scriverà soltanto per gioco, per divertirsi, tanto per far festa o per annotare personalmente un pensiero: non illudendosi di comunicare idee. Una scrittura socratica è agli antipodi della redazione di norme, di precetti imperativi. Un'idea, insegna Socrate, non ci giunge dall'esterno: deve germogliarci nell'intimo e per fare in modo che nasca in altri, occorre agire con loro come fa l'agricoltore con la terra: egli prepara il suolo, lo concima, lo semina, cura i germogli, protegge gli steli.

Fra gli strumenti dell'agricoltura di idee, possono servire anche i discorsi, purché cambino di continuo, purché con significanti sempre diversi si risponda via via alle interrogazioni che il destinatario farà sul significato. «I migliori discorsi – conclude Socrate –, non fanno che suscitare il ricordo in coloro che già sanno».

Si è mai meditata a fondo questa frase?

Tra le innumerevoli conseguenze che se ne possono trarre, quando si prenda risolutamente sul serio, tre appaiono di estrema gravità, salvo per una mente sincretista.

La prima deduzione concerne l'interpretazione delle norme. Esse non consisteranno in ciò che la loro lettera permette di arguire, ma soltanto in ciò che *già si sa* intorno ad esse: del loro fine. Questa è la regola infatti tra i popoli che in virtù della loro storia sono impregnati di sincretismo, come il cinese e il giapponese⁶.

Seconda deduzione: nessuna professione di fede ha un significato univoco; chi si vincola a professare una proposizione compie sempre un salto nel buio, sottoscrive clausole in bianco⁷.

Terzo: ogni giuramento è di per se stesso una menzogna, impegna su delle parole, come se fossero cose.

Non credo che si sia mai veramente considerata la filosofia antica alla luce immensa della frase socratica. I non molti testi preservati risultano illusori: servirebbero soltanto, ammonisce Socrate, a chi già sapesse. I significati si conservavano e si trasmettevano non nei testi ma nelle scuole di filosofia.

Delle scuole arcaiche, di Mileto, di Crotone, di Elea o di Abdera restano cenni che è temerario scambiare per dichiarazioni adeguate. Dalla fratellanza pitagorica, basata sulla meditazione dei nessi fra musica e geometria e il rapporto proporzionale, germinò l'Accademia o Scuola d'Atene, e la testimonianza più certa sul suo significato è della democrazia ateniese, che condannò Anassagora e Socrate antesignani della Scuola e poi il suo migliore alunno, Aristotele, come tre successive intollerabili minacce alla città e ai suoi dèi.

Per il sincretismo dei filosofi ogni significante era di necessità intriso di scherzo e ironia: gli dèi significanti, le forze psichiche collettive che facevano credere nella democrazia ateniese, non si potevano esporre a quella blanda e mortale irrisione.

Chi tenga fermo il principio enunciato nel *Fedro*, non scambierà per tappe evolutive le diverse successive formule filosofiche di Platone o di Aristotele (una congettura recente, avanzata nel 1838 da C.H. Weisse). Le loro Scuole, l'Accademia platonica e il Liceo aristotelico, manterranno fede ai significati dei maestri variando nel tempo il tenore dei significanti, ma questo variare non è un'evoluzione.

L'Accademia platonica sarà via via pitagorica, scettica, epicurea, cinica, non perché mutino, evolvendo, i suoi insegnamenti, ma perché tutte queste formulazioni sono possibili, sono punti di vista che accentuano volta a volta la natura numerica delle idee (il «pitagorismo»), la relatività di tutto ciò che non è idea pura (lo «scetticismo») o il fine della vita come estasi contemplativa (l'«epicureismo») e il conseguente disdegno d'ogni altro valore (il «cinismo»).

Così il Liceo sembrerà ora naturalistico, ora misticamente contemplativo durante la sua storia, perché sotto i due aspetti va vissuto il sinolo del maestro.

La stessa differenza tra Platone e Aristotele scompare, se si pone attenzione a quel «noi platonici» detto da Aristotele nella *Metafisica*, quando non frequentava già più l'Accademia, specie se si legga alla luce di un pensatore come Scoto Erigena.

L'elettismo nel I e nel II secolo fonde Platone, Aristotele e gli stoici, perché ne scorge al di là dei significanti il comune significato.

Plutarco tocca il vertice del sincretismo esplicito, fondendo non soltanto le filosofie, ma i culti di tutto l'Impero. Ne verrebbe ciò che paentano i nemici del sincretismo: la confusione, lo smussarsi e sfaldarsi dei concetti, e quindi, supremo ricatto, il caos morale? Proprio a Plutarco si è potuto guardare nei secoli come alla luce più chiara e più ferma dell'antichità.

Così poco annebbia e disorienta il maestro del sincretismo, che quando al Collegio Ghislieri di Pavia gli illuministi vollero sostituire con contenuti altrettanto limpidi e tetragoni le letture devote che si facevano durante i pasti alla maniera conventuale, non trovarono nulla di meglio delle pagine di Plutarco.

Giunse il momento in cui l'impero cristiano temette la Scuola d'Atene, quando Simplicio stava ridimostrando l'unità di Aristotele e di Platone. Nel 529 la Scuola fu chiusa, gli ultimi diadochi andarono profughi in Persia e lì piantarono il seme che fiorì nella Scuola illuminazionista di Sohrawardī, nelle confraternite sufi medievali, perseguitate a loro volta.

Così la Scuola d'Atene in qualche modo perdura ancora oggi attraverso le propaggini delle Scuole illuminazioniste *īraqī* fino al tempo del sommo Mollā Šādrā. A Isfahan non tanti anni fa mi sentii dire: «Purtroppo non la possiamo condurre alla Scuola di Avicenna, che si estinse qualche tempo fa. Ma possiamo mostrarle la Scuola di Mollā Šādrā, che ancora sopravvive».

Questa filosofia vivente persiana è esposta, per quel che può essere a parole, cioè per cenni, nell'opera di Henry Corbin: una meteora che ha sconvolto coloro che ancora oggi giocano coi significanti della filosofia. Traducendo i maestri persiani, mostrando le propaggini della Scuola d'Atene, egli ha fatto nuovamente balenare fra noi il significato vivente della filosofia⁸, che in Occidente fu vissuto pienamente alle soglie del Medioevo nelle Scuole d'Irlanda, da Scoto Erigena e, a distanza di secoli,

nel Rinascimento, allorché le idee di Gemisto Pletone allignarono a Firenze, e fu rifondata l'Accademia platonica a Careggi.

Il trionfo e il rogo del sincretismo

La nuova memoria del conte Giovanni della Mirandola cercò un tempo insieme con Marsilio Ficino in agro Caregio et altrove di congiungere per mezzo de la magia naturale et in virtù della dottrina cabalistica con certe loro observationi, orationi et profumi, la mente con Dio, fare miracoli et prophetare

scriveva G. Benivieni⁹, ma il miracolo, la forza profetica di Ficino e dei suoi compagni, tormentati dalla nera, ardente bile e perciò buttati fuor di sé in voli aerei e ardenti, fu il sincretismo. Lo fecero risorgere dall'antichità. Nella *Theologia platonica* del Ficino un capitolo ha per titolo: *Quod Plato non prohibet fidem adhibere theologiae Hebreorum, Christianorum, Arabumque communi*.

Platone concorda con ebrei, cristiani e islamici. Ma Platone era anche fuso da questi filosofi con Aristotele. Sulla loro scorta il vescovo Agostino Steuco, nuovo Cusano, comporrà nel 1540, dedicandolo a Paolo III, *De perenni philosophia*, in un momento in cui le diffidenze romane di fronte alle libertà fiorentine parvero svanire. In questo suo manuale di sincretismo Steuco esclude soltanto l'epicureismo dalle filosofie sincretizzate, limite che i fiorentini avevano osato varcare, facendo confluire anche la voluttà epicurea nel loro amore sintetico e universale. Ficino include nella sua sintesi Lucrezio, cui attinge, più che con parole, con suffumigi, pozioni, canti, riti che danno ad essa un corpo sensibile pieno e vibrante nel *De vita triplici*.

Mercé l'immaginazione quale spazio del mondo concepibile, Ficino e Pico della Mirandola avevano attinto fini dichiaratamente magici, avevano percepito ed espresso l'aura d'ogni oggetto terreno. Il loto, sommo simbolo dell'Oriente, fu al centro della speculazione ficiniana ed esso apre o serra le foglie seguendo il sole, adorandolo come un uomo che fletta le ginocchia e poi si rialzi.

Nell'ultimo capitolo del *De vita triplici* si perviene al cuore della filosofia ficiniana: «Attestano i sapienti indiani che il mondo è un essere animato insieme maschio e femmina e si congiunge con se stesso nel mutuo amore delle membra e tale legame si attua mercé una mente infusa in tutto il corpo, che ne agita la gran mole mescolandosi a esso»: a modo di eco, di immagine infinitamente rifratta.

Nell'orazione *De hominis dignitate* del 1487, Pico aveva osato spingersi al massimo sincretismo per lui possibile, abbracciando Scritture e commenti ebraici, pagani, islamici e cristiani, compresa la Scolastica, di contro ai futuri esagitati condannatori e riformisti tedeschi. In tutte le fonti egli coglie il principio unico, fondante: *iam non ipsi nos, sed Ille erimus ipse qui fecit nos*. Noi non saremo noi stessi, ma Colui che ci fece, mercé l'apoteosi che è virtuale nell'uomo divenuto *plastus et factor* grazie alla magia.

Giobbe, Giacobbe, Mosè, Zoroastro, Pitagora sono compagni tra loro nell'insegnare all'uomo come diventare imeneo del mondo, mescolanza, interstizio dell'essere, camaleonte capace di scendere con forza titanica, smembrando l'Uno come Osiride e quindi pronto a risalire con l'impeto di Apollo raccogliendo i molti nell'Uno. Giobbe ed Empedocle narrano parimenti i due opposti moti e ugualmente annunciano che al termine dell'ascesa si vola all'amplesso della Madre, in pace. La fonte è sia misterica e pitagorica che cristiana e mosaica. Unica è la conclusione: saremo Colui che ci creò.

Dovunque mi cacci la bufera giungo ospite, proclama il Pico e spiega:

è da mente angusta restringersi a una sola scuola, al Portico o all'Accademia [...] in ciascun gruppo c'è qualcosa di insigne, di non comune ad altri [...] e se esiste setta che accusi i dogmi e dileggi le buone cause dell'ingegno, essa afferma, non inferma la verità, ne eccita la fiamma squassata dal moto, non la estingue. Spinto da questo motivo, ho voluto portare

innanzi i pareri non di una sola scuola (come a taluni piacerebbe), bensì della dottrina universale, affinché con la riunione di più sette e dalla discussione della molteplice filosofia rifulgesse il bagliore della verità che le epistole platoniche ricordano come unica fonte dall'alto [...]. Perciò, non contento d'aver aggiunto al di là delle comuni dottrine molta antica teologia di Mercurio Trismegisto, delle discipline caldee, di Pitagora, ho aggiunto i misteri ebraici più segreti e molti da me inventati e meditati ho proposto alla disputa¹⁰.

La verità che infuocava il Pico come il Ficino e in genere il collegio di Careggi, proveniva dalle traduzioni delle opere della Grecia bizantina, affidate da Cosimo il Vecchio al Ficino. In esse alla filosofia sincretista antica ed ermetica si congiungeva altresì l'opera di Bolo di Mende, con la tradizione alchemica che era già stata portata in Occidente dai manichei¹¹.

La lezione fiorentina fu accolta con pienezza da G. Bruno: fu suo proposito comporre un sincretismo che rovesciasse i concetti scolastici dell'Occidente e rinnovasse il mondo. Egli elenca con accenti di trionfo le fonti dalle quali trae l'idea che il reale sia un sistema di simboli: il mago o sapiente Trismegisto in Egitto, i druidi presso i galli, i ginnosofisti dell'India, i cabbalisti presso gli ebrei, i maghi in Persia provenienti da Zoroastro, i sapienti greci e latini. Lo estinse il rogo.

Un emblema eloquente

Passeggiando per Roma la mente ritorna al fuoco che consumò il più radicale dei sincretisti, ogni volta che si osservi la mole elegante del palazzo della Cancelleria. Ma se la passeggiata continua al di là di qualche isolato, si incontra il più arduo dei monumenti che l'età barocca eresse al sincretismo, a pochi decenni dal rogo di Bruno: il gruppo dei quattro fiumi, basato su disegni del Bernini, in piazza Navona.

Quelle figure di marmo possono costituire un testo, per chiarezza e distinzione, almeno pari a un discorso filosofico.

Bernini aveva progettato una roccia di granito che facesse da volta a una caverna e reggesse un obelisco.

L'obelisco è l'emblema della luce che emana dall'Uno, la sua punta tocca l'invisibile e scende fino alla base quadrata, simbolo dei quattro elementi, del mondo materiale.

L'obelisco poggia sulla volta di granito ma sembra librato su un buco della caverna stessa, grazie a un artificio barocco straordinario. Vi si rivela che la luce originaria e originante penetra direttamente, senza parole e senza immagini, nella caverna della mente. Questa comunica col mondo esterno e illusorio, col divenire, che è rappresentato dallo stagno, attraverso i quattro sensi maggiori, simboleggiati dai quattro fiumi.

Dalla caverna sbucano un leone e un cavallo che esce da un fiume: un cavallo, ἵκκος, di fiume, ποταμός; un ippopotamo. Leone e ippopotamo erano per gli Egizi gli antipodi: la dualità. Ai quattro lati della caverna, che è la mente dell'uomo ed è il cosmo, ci sono quattro figure sdraiate. A sud il Nilo, a nord il Danubio, a ovest il Rio de la Plata, all'est il Gange: un rematore coronato d'alloro, la pianta (dafne) del Sole. Simboleggiano i quattro fiumi del Paradiso, che gli gnostici uguagliavano appunto ai quattro sensi, e che rappresentano tutte le latitudini della terra.

Non si finisce di leggere il monumento, specie sulla scorta d'uno studio su Roma barocca¹² che V. Rivoecchi ritiene ideato da Athanasius Kircher per quello stesso Urbano VIII che celebrava riti magici sincretisti assieme a T. Campanella. Urbano VIII aveva voluto a Roma Kircher, il consulente di Ferdinando III, autore di libri emuli di quelli dei Rosacroce, in cui le incisioni parlavano più del

testo scritto, e Cabbala e sufismo, miti egizi e qualche concetto indù e cinese convivevano e convergevano.

Ormai la politica vaticana era ben lontana dall'anno 1600 e dal rogo di Bruno, mirava all'equilibrio delle forze in Europa e nei rari momenti in cui esso incarnò un ideale politico, il sincretismo può mostrarsi impunemente, come a Firenze sotto Lorenzo il Magnifico.

Il sincretismo e la filosofia dell'India

Ma il barocco fu un preludio al grande sforzo sincretistico del Settecento. La data cruciale è il 1789, anno degno di memoria perché entrarono i testi dei *Veda* nella Biblioteca britannica. Il Gange del Bernini era un sole futuro e sperato, che ora incomincia ad albeggiare.

Domina la scena un personaggio dagli occhi spiritati in un volto di fanciulla, Sir William Jones. La sua opera è esposta in uno stile piano e levigato che ne occulta l'importanza quasi incalcolabile¹³: scoprì il nesso tra le lingue indoeuropee e delineò la griglia mitologica universale, rompendo così l'incantesimo che rinchiudeva l'Europa nel suo passato mediterraneo come in una boccia di vetro; ravvisò il filo che legava la poesia cortese medievale all'Arabia e alla Persia sufi. In India si rivolse alla massima Scuola di sincretismo, quella dei maestri kashmiri, diventandone l'alunno fedele. Parallela a quella di Sir William Jones fu la vita di Demetrios Galanos, un greco che divenne induista e morì a Benares nel 1833. Egli tradusse in greco la *Bhagavad Gītā*, e il suo Ἰνδιχών μεταφράσεων Πρόδρομος uscì postumo ad Atene nel 1845. Parallela altresì fu la vita del russo Gherassim Lebedev: studiò la metafisica indù a Calcutta e pubblicò in Russia nel 1805 *Esposizione imparziale dei sistemi bramino e indiano orientale*.

Sir William promosse la versione dei testi sanscriti e da allora l'assimilazione della filosofia indù è il compito ineluttabile cui l'Occidente rilutta, cui però continua a riluttare in preda a un'inorridita eppure invincibile attrazione. Vorrei qui chiarire perché la filosofia indù minacci il vizio costitutivo dell'Occidente, l'idolatria dei significanti. Nel pensiero indiano ritroviamo puntualmente le stesse tendenze che sono emerse nella storia della filosofia occidentale, ma la differenza è che le linee indiane sono comunque e sempre, tutte quante subordinate a un fine che in Europa è ignorato: mirano alla liberazione (*mokṣa*). I vari significanti filosofici hanno davvero un significato soltanto per chi voglia liberarsi da ogni vincolo sentimentale e mentale. In ogni villaggio dell'India sono offerti insegnamenti, indipendentemente dalla casta sociale di appartenenza, a tutti i «desiderosi di liberazione» (*mumukṣu*, dalla stessa radice che dà il latino *mungere*: coloro che desiderano essere "munti" fuori dalla prigione della vita coatta). Gli indirizzi filosofici principali o prospettive (*darśana*) sono sei: la dialettica (*nyāya*), l'analitica (*vaiśeṣika*), la sintetica (*sāṃkhya*), l'introspettiva (*yoga*), l'ermeneutica (*mīmāṃsā*) e la metafisica (*vedānta*). Ai margini di queste ci sono gli indirizzi eterodossi del Buddismo, del Giainismo e del materialismo (*cārvāka*). Le formulazioni di ciascuna tendenza possono essere fra loro opposte, ma i loro significati sono uniti al vertice, nella volontà di liberazione. Scolasticamente si fa l'esempio di cinque frasi di significato apparentemente contrastante:

Dio è nel mondo / Il mondo è in Dio / Il mondo è Dio / Dio e il mondo sono distinti / Non si può dire se Dio e il mondo sono distinti.

Corrispondono a queste altre cinque:

L'ordito è nel tessuto / Il tessuto è nell'ordito / Il tessuto è l'ordito / Il tessuto non è l'ordito / Ordito e tessuto sono distinti / Non si può dire se ordito e tessuto sono distinti.

Quando i maestri di filosofia polemizzano, contrapponendo a un'impostazione l'altra, come quando Śāṅkara getta il ridicolo sullo yoga, stanno allenando gli alunni a maneggiare la tecnica dell'argomentazione, perciò a staccarsene, a scrollare di dosso la magia dei significanti. Affilano, dice la metafora venerabile, lo stoppino il cui unico fine è di essere bruciato. Chi assimili questo metodo, perviene al particolare *vedānta* che è *advaita*, cioè senza dualità, ignaro di ogni contrapposizione, nel quale gli opposti sono uniti e coincidenti, sicché soltanto ciò che è sincretico sussiste. Il timore che suscita questa razionalità assoluta è il medesimo che nei secoli ha scatenato le condanne del sincretismo. William Jones stesso dichiarava di temere, divulgando la sua mitologia comparata, di minare le basi dell'ordine civile in Inghilterra.

Goethe fu affascinato dall'idea, divulgata da Sir William, di *māyā*, l'illusione o arte o fantasia cosmica che è madre dell'amore. Quasi soltanto P. Calderón de la Barca e Shakespeare avevano fatto propria quell'idea, prima che la versione indù si diffondesse. Al culmine dell'avventura napoleonica Goethe scriveva:

Nord-Ovest e Sud crollano,
cadono i troni, tremano i regni:
fuggi nell'Oriente più puro,
a respirare l'aria
dei primi patriarchi.
L'amore, il vino, il canto
ti ridaranno giovinezza
alla fonte di Khidr.
Desideroso di purezza e di giustizia,
ti inabisserai fino alla scaturigine
ultima delle generazioni,
dove esse da Dio riceverono
la divina sapienza in un idioma
terreno e la loro mente
non scoppiò per lo sforzo.

Eppure Goethe, dimentico di quei versi, reagiva contro la «bizzarria, la confusione, l'oscurità dell'India», come fece Friedrich Schlegel dopo che aveva cercato salvezza nella «culla dell'umanità». Hegel fra tutti toccò l'apice del rigetto, in una pagina isterica perorante contro il mondo indiano menzognero e ingannevole, perpetua minaccia all'operosità civile dell'uomo, in nulla migliore dell'Africa feticista.

Per Melville, se l'avesse mai letto, quel vituperio sarebbe suonato come il più soave degli encomi. Il sincretismo melvilliano avrebbe assimilato con reverenza anche i feticci. Ismaele, l'eroe melvilliano teso alla liberazione da tutto ciò che legghi alla terra, alla nascita, alla persona come un filosofo indù, abbraccia il compagno di bordo, un selvaggio polinesiano adoratore di feticci e muto maestro di metafisica e di simbologia, esclamando: «Il mio cuore infranto e la mia mano impazzita non si protendevano più contro un mondo di lupi. Questo sapiente pacificatore mi aveva redento».

Chi è questo compagno redentore? Dice Melville: la sua patria, come tutti i luoghi capitali, non figura sulle carte geografiche. Sembra provenire dai mari del Sud, ma il suo feticcio ha un'aria africana; pratica lunghi deliqui nei quali siede immobile con il feticcio sulla testa. Sembra rappresentare la fusione che Herder aveva individuato nelle *Riflessioni sulla filosofia della storia dell'umanità*, la cui versione inglese apparve a Londra nel 1800, esclamando: «Quale estensione non ebbe la superstizione degli sciamani!». Lo sciamanesimo, osserva Herder, non occupa soltanto la Lapponia e la Groenlandia, ma si estende fino agli estremi limiti della Tartaria, ingloba l'America, l'Africa, i Mari del Sud «e traspare dalle istituzioni dell'Asia». Forse in questa koinè si trova la chiave di volta che svela l'unità originaria e originante dei sistemi delle fedi. Sembra intuirlo anche Coleridge nel poema *The Destiny of Nations*, 1796, dedicato alla visione leibniziana d'un mondo di infinite e graduate

monadi, il cui preludio e presagio è la «superstiziosa» sessione sciamanica del *Green wizard in strange trance*. Qui persiste, ancora tenace l'orrore della «superstizione» e dei «feticci»: una volta che esso sia rimosso, come in Melville, il sincretismo non conosce più frontiere.

Una filosofia sincretista

Forse non è completo questo saggio se non accenno a una attuale filosofia esemplarmente sincretista. Valga quella di Toshihiko Izutsu.

Si rese noto con *Linguaggio e magia* nel 1956. Si dedicò alla filosofia araba e al pensiero medievale europeo e insegnò Studi islamici per molti anni all'Università McGill di Montreal. Nel 1984 pubblicava *I concetti chiave del sufismo e del taoismo*¹⁴. Lo ricordo nel 1973 a Houston (Texas); esponeva lo zen in un inglese cristallino, con incisi di un'elfica malizia linguistica. Lo rividi qualche anno dopo a Teheran che illustrava nelle loro sfumature persiane e arabe i maestri gnostici Sabzawārī e Kubrā ai teologi shī'iti.

Annoto questa reminiscenza per introdurre al carattere essenziale del suo pensiero; egli situa automaticamente ogni concetto nei quattro mondi metafisici che considera fondamentali: il vedantico, il taoista, il neoplatonico, il sufi. Soppesa ogni idea per ciò che essa vale in una scuola vedantica, in un ritiro taoista o zen, in una *madrassah* iraniana, erede lontana ma sicura della Scuola d'Atene (cosa sorprendente, queste sono tutte scuole filosofiche ancora attive in Iran, non ridotte a tracce scritte, che, stando a Socrate, sono soltanto fonti d'inganno).

La metafisica di Izutsu è semplicemente ciò che si è sempre uniformemente pensato in tali scuole. Ma egli non si limita a ripetere le loro definizioni dei rapporti fra l'assoluto e il relativo, fra lo zero e il molteplice, non si restringe alla traduzione simultanea di ogni pensiero nel sanscrito, nel cinese, nel greco e nell'arabo filosofici. Questo è soltanto il primo passo: un dovere preliminare di decenza speculativa. Il passo ulteriore e più importante è il seguente: egli dimostra che la rete di concetti risultante coincide con la mappa dei viaggi immaginali dello sciamano; in altre parole: i concetti metafisici sono dei significanti i cui significati sono vissuti e proiettati in immagini durante l'estasi sciamanica. È giusto rammentare che in questa straordinaria intuizione Izutsu fu preceduto dalla polacca Marila Falk, un genio filosofico quasi dimenticato, che scrisse la sua opera maggiore fra l'altro in italiano, *Il mito psicologico dell'India antica* (Accademia dei Lincei, 1939, Milano, Adelphi, 1986): affermava che lo «stato primordiale» della cosmogonia, l'assoluto della metafisica denotano in concreto l'estasi. La Falk ne dava la prova filologica analizzando i *Veda* e i *sūtra* buddisti. Izutsu la dà soprattutto riscontrando i concetti dei filosofi taoisti nelle esperienze descritte dai poeti sciamanici cinesi arcaici. Nelle sue opere sul sufismo illustra la coincidenza fra le singole visioni estatiche e i particolari gradi dell'essere in Ibn 'Arabī. Ma è forse nell'esposizione dello zen che eccelle.

In Cina tanto il taoismo come lo zen negavano l'illusione confuciana che a ogni cosa si possa attribuire il suo nome e così mettere ordine nell'essere (dove il predone non fosse più denominato re, la società non potrebbe che essere giusta); ogni identità è labile, crediamo che esistano identità chiare e distinte perché le designamo con parole, ma ogni parola è ingannevole, «il linguaggio è vento e flutti», ciò che riteniamo bello dipende da ciò che crediamo brutto; parole e cose, significanti e significati non possono non divergere e i significati nascono da un caos senza nomi, metamorfico e al limite amorfo, indeterminato e oscuro, che è il significato dei significati: il metafisico lo chiama lo zero, l'assoluto, e lo sciamano ne sfiora asintoticamente la realtà nelle sue estasi. Lo zen fa cadere il senso della propria identità, per usare le parole di Dōgen: «Ci fa dimenticare il corpo e la mente», per cui ci si ritrova allo stato nascente, come emersi dallo zero, dal caos; ma lo zen ammonisce anche a diffidare di queste parole.

Due immagini insegnino a capire il rapporto fra lo zero e il molteplice, fra caos e ordine, nulla ed esistente: ciò che chiamiamo zero, caos, nulla è come la superficie d'una coppa d'argento, e ciò che chiamiamo il molteplice, l'ordine, l'esistente è come i fiocchi di neve che vi cadano dentro o come un airone candido stagiato nel fitto chiarore della luna piena.

Esistono soltanto campi di energia dai quali siamo abituati ad estrarre un io osservante e gli oggetti osservati, ma l'astrazione falsifica: l'illuminato percepisce il campo come un caos a cui non impone contrapposizioni di soggetto ed oggetto. *Io-vedo-questo* è il caos della vita vera, se chiudo, blocco, strozzo fra parentesi una parte dell'intero, isolando *io* (vedo-questo) oppure (*io-vedo*) *questo*, compio un sopruso, manometto la realtà; la vera conoscenza è un'estatica coincidenza col campo¹⁵.

Quando si *sente* che «vedo la montagna» «la montagna mi vede» «la montagna vede la montagna» e «io mi vedo» sono equivalenti, si sa che cos'è il campo di energia.

All'imperatore della Cina, che domandava che cosa fosse la verità ultima, l'apostolo dello zen, Bodhidharma, rispose: «Un insondabile vuoto e niente di sacro». L'imperatore allora gli domandò: «Chi sta dinanzi a me?». Bodhidharma rispose: «Non lo so». Ma queste parole potevano servire una volta sola, ripeterle giova assai poco. Per capirne il significato aiuta un altro motto di Bodhidharma: «Non fondatevi sui testi!» purché si rammenti che questa esclamazione è nient'altro che un testo.

1 Su G. Callisto esiste una monografia di E. Henke, *Georg Calixtus und Seine Zeit*, 2 voll., Halle 1853.

2 C. Ginzburg, *Il nicodemismo*, Torino 1970.

3 J.E. Gallardo, *Conyuntura histórica del sincretismo*, in «La Nación», Buenos Aires, 27 novembre 1983. È citata Stella de Azevedo, presule del tempio Axé Opò Afonjò, che dichiara, esemplificando: «... Santa Bàrbara, un espíritu elevado, sin duda. Pero sabemos que Jansà es otra energía, no es Santa Bàrbara».

4 La filosofia che meglio imposta questo tema è la «dotta ignoranza» sincretista di N. Cusano, specie nell'opera intitolata *La lente (De beryllo)*. Per il Cusano filosofare è mettere a fuoco con la lente metafisica i concetti finiti in rapporto al punto di fuga prospettica in cui tutti sono esplicitati e in cui tutti sono coimplicati, il *conceptus absolutus omne intelligibile complicans*.

5 Sarebbe deprimente se la diade di significato-significante richiamasse alla mente soltanto l'uso che ne fece F. De Saussure. A parte che *semainòmena* e *semainonta* compaiono nella *Poetica* e nella *Rettorica*, Aristotele invoca la diade senza menzionarla nel *Protrettico* (citato nell'opera omonima di Giamblico 39, 11-16) là dove commenta il luogo comune: «la legge sola è rettrice e autorità suprema», precisando che esso vale esclusivamente per «la legge che non soltanto contenga il linguaggio della sapienza e della ragione, ma manifesti sapienza e ragione». La diade figura nella logica stoica e conosce il massimo arricchimento con l'ultima Scolastica del secolo XIV, che esaminò sottilmente la tripartizione dell'oggetto dell'assenso intellettuale operata da Ockham. Egli distingueva l'oggetto prossimo, che era la proposizione conclusiva d'un ragionamento presa nel suo complesso; l'oggetto remoto, costituito dai termini della proposizione; e infine l'oggetto ultimo, il significato stesso, la cosa dimostrata. Per Gregorio da Rimini, *doctor authenticus*, la proposizione nel suo complesso è un ente, una specie di ombra (*ens deminutum*) della cosa, sussistente nell'anima di chi la conosce ed esso *media* come significabile fra significante e significato. Nicola di Autrecourt, stando al rapporto fra i termini significanti e significato, dimostrava che due proposizioni contraddittorie (come «Dio è» e

«Dio non è») possono esprimere il medesimo significabile («Dio» e «essere»), dato che la modalità predicativa («è» / «non è») concerne la sfera dei significanti e non dei significati. Dante mostrerà il divario tra significante e significato nel canto XX del *Paradiso*. San Pietro domanda che cosa sia la fede e Dante risponde dandone la definizione canonica e commentandola. San Pietro non s'accontenta: è stata mostrata la moneta (il significante) e se ne è accertata la lega e il peso, resta però da vedere «se tu l'hai nella tua borsa»: se se ne possiede il valore, il significato. Prova del possesso è che si senta la gioia che la fede dovrebbe dare; il significato della fede è come una stella, dice Dante, che arda nel petto. Se questo non accade, si sta fra vuoti significanti. Nel *Convivio* Dante aveva messo alla pari, anzi identificato i significati delle tre scuole filosofiche, stoica, epicurea e aristotelica, i cui significanti sono così divergenti.

6 In Giappone, dove una lite in giudizio è un disdoro, come nella Cina tradizionale, trascurabili sono il numero e il prestigio dei patrocinanti legali. Per ogni civilista giapponese, ce ne sono cento in Inghilterra! La prosperità sociale è ancora oggi in parte dovuta alla scarsità del lavoro giudiziario (cfr. *Land without Lawyers*, su «Time», 1° agosto 1983). Il primo esotista americano in Giappone, Lafcadio Hearn ammirava questa scarsa sensibilità al principio giuridico, uno degli elementi della quiete trasognata che l'aveva affascinato fino a fargli cambiare nazionalità, ma nel libro postumo *Japan: An Attempt at Interpretation* (1904) faceva risalire l'assenza di contese giudiziarie a una terribile millenaria oppressione che aveva sradicato l'individualità dei giapponesi. Né la narrativa locale né la storia civile del paese testimoniano però di una scarsa individualità in Giappone e sicuramente l'assenza di spirito causidico è semplicemente dovuta alla preminenza della *ratio legis* sugli altri principi ermeneutici, che a sua volta è un prodotto del sincretismo interessato ai significati e non alle modalità espositive. Come esempio di eccelsa giurisprudenza la tradizione cinese porta un responso attribuito a Confucio. Tizio mutua una somma a Caio. Alla scadenza Tizio deve rivendicarla in giudizio. Caio dichiara che alienando tutto, anche la moglie e i figli, non riuscirebbe a pagare più dei due terzi del dovuto. Il giudice accerta che dice la verità e gli ordina di pagare un terzo del debito. Con la motivazione seguente: fu imprudente Tizio nel concedere il mutuo da un verso e dall'altro, condannando Caio a versare i due terzi, lo si getterebbe allo sbaraglio, potrebbe anche diventare un bandito e vendicarsi di Tizio, mentre se liquida un terzo del dovuto, può continuare a vivere, ma lavorando accanitamente e senza trovare più nessuno che gli impresti denaro; Tizio è d'altronde ricco e può reggere alla perdita. La pace, fine e significato d'ogni norma è così stabilita (A. Lavagna, *Il nuovo codice penale della Repubblica della Cina*, su «Asiatica», III, 1936, pp. 118-133). Del pari nella Cina tradizionale si badava ai fini e non agli enunciati, ai vantaggi e non alle formulazioni delle pratiche o dei dogmi religiosi. Un tempio cinese allinea sugli altari le immagini di tutte le più varie energie psichiche: gli dèi stellari, i generali famosi, i personaggi di romanzo oltre ai filosofi in contrasto tra di loro, Lao Tse e Confucio oltre ai vari Buddha. Tra le più raffinate difese del sincretismo figura l'intervento del delegato imperiale cinese all'Esposizione Colombiana di Chicago nel 1893, durante i lavori del «Parlamento delle religioni». Per trovare qualcosa di simile in Occidente occorre visitare la chiesetta Philanthropikòn sull'isola nel mezzo del lago di Iànina in Epiro, sul cui nartece sono affrescati Platone, Apollonio, Solone, Aristotele, Plutarco, Tucidide e Chitone.

7 Un esempio di significante unico e di significati contrapposti è la dichiarazione dell'infallibilità pontificia al Concilio Vaticano I: i fautori del nuovo dogma erano sia innovatori che tradizionalisti; il fine dei primi era assicurarsi un'arma per un futuro pontefice della loro parte, quello degli altri di confermare l'immobilità dottrinale.

8 La diade significato-significante corrisponde alla distinzione fondamentale del Sufismo tra *bātin* e *zāir*, che spesso in Persia si formula come distinzione tra *surat* e *mani*. *Surat* ha le accezioni seguenti: «forma, segno, volto, effigie, immagine, costellazione, nota, documento, esteriorità, inventario», *mani* quelle di «significato, senso, realtà, spirito, punto, incanto poetico» (*S. Haïm's New Persian-English Dictionary*, Teheran 1934-1936). Ecco un esempio di uso dei termini: la XI delle «Storie di

dervisci» nel *Gulistan* di Sa'adi narra che un predicatore stava perorando invano davanti a gente «dal cuore consunto e smorto», che non aveva mai «viaggiato dal mondo di *surat* a quello di *mani*». Pur non riuscendo a far breccia, l'oratore insistette, si infervorò tutto, gridando «Dio è fra le mie braccia e io resto lontano da Lui». Passava per caso un uomo e udì soltanto quella frase: ne fu così colpito che lanciò un urlo. L'uditorio allora si riscosse. Il predicatore esclama: «Avevo aperto la porta al significato». Sa'adi commenta: «Accendi il desiderio e l'eloquenza potrà colpire la palla dell'effetto».

9 Citato in E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma 1988, pp. 18-29.

10 G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Firenze 1941, pp. 138-142.

11 C. Anne Wilson, *Philosophers, Iōsis and Water of Life*, Leeds 1986.

12 V. Rivosecchi, *Esotismo in Roma barocca*, Roma 1982.

13 Nell'introduzione delle opere di G.E. Lessing del 1804, intitolata *Vom Wesen der Kritik*, Friedrich Schlegel pone a capo di tutta la critica due opere essenziali, ma esoteriche per la loro complessità erudita: quella di W. Jones («non soltanto svela la struttura dell'arte poetica, ma la concatenazione di tutte le lingue nella loro affinità, risalendo alle origini e mostrando i congegni nascosti») e quella di Federico Augusto Wolf, che fondò la filologia come una severa ermeneutica opposta alla degradazione degli studi promossa da Locke e da Rousseau.

14 Nacque a Tokyo nel 1914, cominciò con una *Storia della filosofia araba*, Tokyo 1941, in lingua giapponese, passando quindi all'inglese con *Language and Magic*, Tokyo 1956, *The Concept of Reality and Existence*, Tokyo 1971. In giapponese: *Sufismo e taoismo. Studio comparativo di concetti filosofici chiave*, Tokyo 1966 (in inglese: Berkeley-Los Angeles-London 1984), *Filosofia e mistica* (Kyoto 1977), *Coscienza ed essenze* (Tokyo 1983). In italiano *Introduzione al Buddismo Zen*, Roma, Astrolabio, 1984; *Sufismo e Taoismo*, Milano, Mimesis, 2010 (N.d.C.).

15 Nella pratica spirituale buddista della pura concentrazione su un oggetto (*samādhi*), si passa all'osservazione della sua immagine mentale; poi si realizza che l'oggetto non è nessuna delle sue parti estese, fino a scoprire di *essere* noi stessi quell'oggetto. Platone ragiona in modo analogo (*Fedro* 278-278d e VII Lettera, 342-343): l'oggetto non è le sue riproduzioni materiali, non è la parola che lo denota né il discorso che lo definisce, e neanche gli atti della mente che si pretendono a coglierlo. Se tutti questi elementi «si sfregano» l'uno contro l'altro, forse si accende un lume che mostra non ciò che la cosa è, ma soltanto come è. Quando infine si è la cosa, si può dire di conoscerla; lo zen direbbe: quando se ne coglie la natura di Buddha.